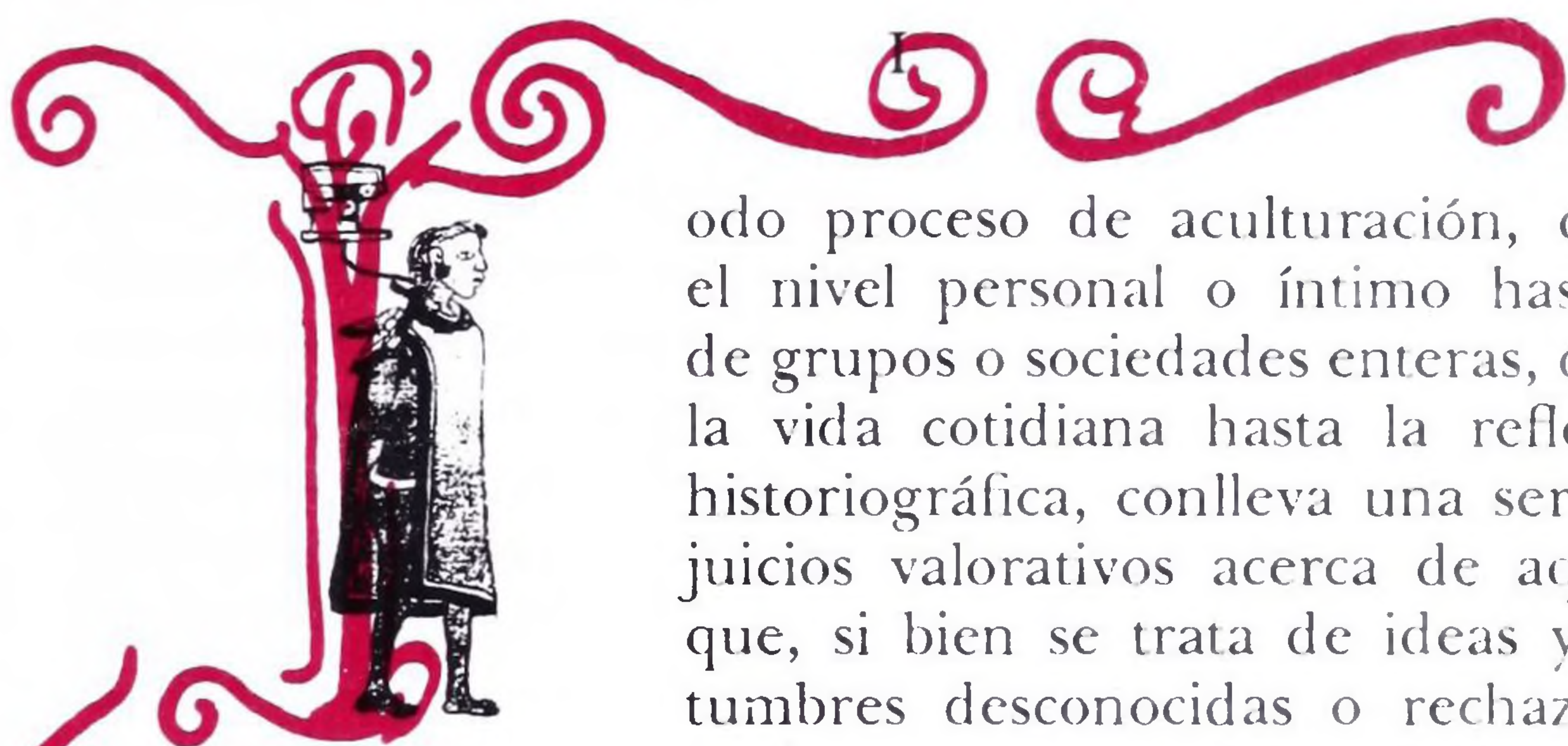


En la retrospectiva se puede
reconocer que aquéllo que
actualmente se entiende como
verdad, no siempre se tomaba como
tal, es más, ni siquiera se veía...

Niklas Luhmann



odo proceso de aculturación, desde el nivel personal o íntimo hasta el de grupos o sociedades enteras, desde la vida cotidiana hasta la reflexión historiográfica, conlleva una serie de juicios valorativos acerca de aquéllo que, si bien se trata de ideas y costumbres desconocidas o rechazadas, ingresa a una compleja cultura que se

experimenta como propia.

Los malentendidos o la no-comprensión en la historia, trasladados con sorprendente frecuencia a la historiografía, donde toman fuerza de verdad, generalmente no forman parte de los objetos de estudio, aunque sí constituyen referencia constante y valiosa en los intentos historiográficos por acercarse a una versión más equilibrada, más adecuada, más “verdadera”.-A la no-comprensión se la suele mencionar, con suerte, cuando se descarta como versión superada, creando así espacio (sobre todo conceptual) para una reinterpretación con base en nuevos datos, documentos y teorías.

Y así como los malentendidos no tienen cabida en una historiografía actualizada, así o menos son considerados como objetos de un estudio histórico en sí, con valor propio. Suelen ser recordados como etapas historiográficas superadas o corregidas, o bien como contraparte: al ser comparados con otras interpretaciones, otros supuestos, otras “verdades”, resultarán los menos acertados. En un proceso de diferenciación, quedarían del lado de “lo falso”, de “lo no comprobado”, a la vez que el historiador podría otorgarle valor de “verdad” (relativa siempre) al discurso más “correcto”.

Este juego de diferenciación entre una versión “falsa” y otra “verdadera” de la historia podría parecer absurdo. No obstante, hay que considerar la historiografía como una constante recolección, averiguación, descripción de datos; un proceso eminentemente temporal, susceptible a una incesante corrección. Así, en realidad no tenemos otra opción excepto la diferenciación entre lo correcto y lo no-correcto, entre lo que entra al discurso historiográfico y lo que queda excluido -y tanto de uno como del otro lado, encontraremos nuevamente datos interpretados en forma equívoca por quienes se ven llevados por intereses pragmáticos, datos susceptibles a reiteradas correcciones.¹



Ni la historia ni la ciencia, empero, se han visto siempre de esta manera. En la época de confrontación y malentendidos que me interesa (y tendré que limitarme por lo pronto a

las reacciones por parte del lado europeo, para sólo en momentos introducir elementos de apoyo del lado indígena), se concebía una sola verdad posible, la de Dios, y mayores o menores oportunidades de acercarse a ella mediante el conocimiento humano. La Biblia, singular combinación de verdad divina e historia épica por excelencia, es el ejemplo a seguir en lo que respeta a la conceptualización histórica, donde el orden progresivo y el plan divino son caminos obligados, aun cuando el ojo humano (y la mente, por supuesto) no sea capaz de ver estos caminos.

No obstante, se me ocurre que al estudiar un momento histórico tan especial como es el choque entre el viejo y el nuevo mundo (y escojo el término “choque” a propósito, en función de lo que pretendo aclarar), con tantas no-comprensiones y malentendidos que hasta la fecha, a casi 500 años de distancia, no han sido “aclarados”, se merece un intento por tratar a nivel teórico el surgimiento y la persistencia de las no-comprensiones. Fácilmente podríamos decir que se trata de una laguna en el conocimiento y que la historiografía se encargaría, a través del tiempo, de superar la ignorancia; sólo en las mentes de las personas menos cultas persistirían estas lagunas, los prejuicios. Pero presentar la ignorancia o un término (tan difícil de definir) como “prejuicio”, no será suficiente para explicar el fenómeno, ni siquiera alcanzará a describirlo.

Mucho se ha hablado sobre la “verdad” en la historia: que si es posible detectarla o no, relacionando el problema con un posible carácter científico de la historiografía. Mi intención de establecer algunos puntos teóricos respecto a los prejuicios (o las no-comprensiones y sus consecuencias) que se dan a nivel de la vida cotidiana y que se trasladan con mucha facilidad al discurso historiográfico, no aspira a tomar por la retaguardia el problema de la “verdad” en la historia -que sabemos que no existe como valor absoluto. Pero sí pretendo

dar la opción de hablar de los equívocos más allá del momento en que son sustituidos por una de las tantas “verdades” o “interpretaciones”, aceptadas durante un tiempo o preferidas por ciertos autores. Y sí pretendo analizar (hasta donde sea posible en una reflexión breve y evidentemente teórica, es decir que por el momento excluya estudios históricos y, sobre todo, historiográficos concretos) algunas bases sobre las que se establecen y a partir de las que funcionan o se perpetúan estos equívocos.

Las consideraciones presentadas a lo largo de este trabajo se deben a la escasez de bases teóricas que permitan hablar de prejuicios -más allá de lo que propone, por ejemplo, Agnes Heller:

los juicios provisionales refutados por la ciencia y por una experiencia cuidadosamente analizada, pero que se mantienen inmoviblemente contra todos los argumentos de la razón, son prejuicios ².

Asimismo, Heller inscribe los prejuicios dentro del pensamiento de la vida cotidiana. Busco, en este contexto, un instrumento que considero indispensable para llegar a conclusiones más contundentes acerca de los constantes equívocos que se dieron en los momentos del choque y resquebrajamiento de conceptos y visiones del mundo, hace ya medio milenio.



III

Al enfrentarse Europa a una realidad no sólo distinta a la acostumbrada, sino que en su visión del mundo ni

siquiera había sido conceptualizada, no encuentra cómo iniciar una valoración cognoscitiva y mucho menos una histórica. No halla de inmediato “mensaje” o “documento” alguno que estuviera disponible en este momento y que le permitiera reclamar el nuevo mundo como parte de su propia experiencia, su propia historia, absorbiendo lo otro, lo extraño. Se confronta con una realidad física si bien innegable, a la vez inexplicable teóricamente (y eso es, para el pensamiento imperante del momento, teológicamente): ni como pasado de su propio presente (si hacemos referencia a las experiencias cotidianas), ni como pasado histórico, es decir, como discurso reflexivo, crítico, que sepa diferenciar lo nuevo de lo viejo, lo otro de lo propio.

En este primer instante, antes de cualquier “encuentro”³, se hace obvio un abismo conceptual imposible de salvar: esta realidad imprevista de otro mundo no corresponde a ningún mensaje, ni de un lado ni del otro, que sirviera de puente y anudara lo otro a la propia realidad. La reacción inmediata ante lo inesperado no puede consistir, por lo tanto, en observar y describir lo ajeno, sino en buscar un signo, una señal dentro del marco del saber, del conocimiento. Sólo entonces, mensaje en mano, volverá cada quien a lo otro.

Sin instrumento conocido, no hay modo alguno de conceptualizar un mundo desconocido (cualquiera que sea), ni de cómo integrarlo al acostumbrado. Existe, no obstante, un interés inmediato que se debe a una necesidad claramente pragmática: hay que establecer la conducta propia, saber cómo actuar. De un lado, tendremos las referencias inmediatas: *esto se parece a..., aquella gente actúa como...*; del otro, encontraremos los intentos por hacer coincidir lo nuevo con mundos por lo menos imaginados en tantas utopías; en el sentido literal se está poniendo tierra debajo de los sueños. Ambas son reacciones comunes, populares o, si queremos, cotidianas, que hallarán su correspondiente justificación

teórico-teológica casi inmediatamente después. Todo ello culminará en las célebres discusiones acerca de los seres “descubiertos”: su identidad, su estrato humano, su condición desde el punto de vista teológico, y pronto también su nivel social; asimismo, se desencadenó el debate acerca del derecho que se adjudica el “descubridor” de influir o actuar sobre ellos.

Los conceptos acerca de la verdad única a nivel teológico y, por lo tanto, también el creerse poseedores del saber y actuar dentro de la historia, producirán un sentido de superioridad y de niveles de valorización (bueno es lo propio, malo lo “descubierto”) con una enorme trascendencia a partir de estas discusiones.

Por otra parte, también los indígenas buscan señales que expliquen la inesperada llegada de los extraños seres (que tampoco se identifican con inmediata certidumbre como humanos): señales que permitan interpretar una serie de acontecimientos e integrar, en la visión del mundo, una realidad que se suponía propia pero que se aleja y enajena cada vez más, conforme se vea sustituida por elementos impuestos desde fuera. El encontrarse del lado de los vencidos en estas guerras no declaradas, produce una serie de dificultades, de identidad histórica, a las que se aludirá más adelante.

Se buscan, en ambas sociedades, puntos de apoyo en la tradición: algo que no tiene cabida aún, que todavía no se sabe, *conocimiento que aún no es conocimiento*. Lo primero que se debe descubrir es un indicio potencial, suficientemente arraigado a la vez que abierto, que haga surgir la oportunidad para llenar, precisamente, las lagunas del saber: las mismas que son responsables de la incapacidad de observar, describir y comprender adecuadamente lo otro -por paradójico que esto parezca.



Surge, entonces, un proceso de transformación y adecuación de un “pasado” que Europa pretende común, estableciendo una primera confusión, ya que no se enfrenta a un tiempo diferente, sino a un espacio desconocido con su propio tiempo, su propia historia; una conjunción interpretativa que hace Europa (España en primer lugar) de su presente y del pasado de su presente por un lado, y de *El* pasado histórico, totalizador, por otro. Esta interpretación, a su vez, no puede ser comprendida sino a partir de la historiografía del momento (crónicas, cartas, libros de *Historia natural*, de *las Indias*, etc.)³, para la cual la Biblia es el documento que explica la verdad acerca del pasado, justificando, por lo tanto, el presente y, sobre todo, las acciones a tomar en el presente para que también el futuro vaya de acuerdo con las intenciones del plan divino.

La disponibilidad hacia un “mensaje” encuentra una forma de respuesta en lo dicho en la Biblia, que se ve reforzada de manera curiosa por lecturas hechas de una realidad mitificada: lo que se puede leer en los libros de caballería, lo que recuerda el pueblo a través de las narraciones épicas y los romances que aluden a las cruzadas. Veámoslo de la siguiente manera: si en la Biblia, un continente entero queda sin ser mencionado, no se le puede “descubrir” sin más: aun presente física o geográficamente, no tiene cabida en la conciencia histórico-teológica -y sí la tiene, por otra parte, en la fantasía, ente extendido desde el pensamiento cotidiano hacia un horizonte de expectativas mucho más libres. Todos los mitos, las leyendas, los deseos insatisfechos, los anhelos y los sueños, las utopías sociales y religiosas, todo aquello que en el viejo mundo llegó a encontrar límites, vuelve a cobrar libertad en este espacio inesperado. Hay una necesidad de pensar que este espacio, el nuevo continente, esté completamente vacío

y a disposición de todos aquellos habitantes del viejo mundo que tuvieran fuerza e imaginación suficiente (y el visto bueno del rey, del papa, de las órdenes religiosas) para llevar acabo lo que cada quien concibe como su fragmento personal de una misión leída entre líneas.

Comprender y definir una nueva presencia por su ausencia, su no-existencia, en relación a lo conocido y la verdad dominada y sostenida en la Biblia, es sólo el punto de partida. El siguiente enigma consiste en buscar un mensaje que indique tal ausencia, un hilo predeterminado y reconocible como perdido (la tribu perdida de Israel, por ejemplo) que apenas ahora, al presentarse una realidad distinta, cobra todo su potencial significado que permita interpretar esta presencia inesperada. Lo que ahora se encuentra, debe ser lo que se había clasificado, en los inicios casi de la historia, como ente perdido: así es como se comprenderá e interpretará; así, incluso, es como se observará la “nueva” realidad. Contrario a lo que sucede normalmente, la “comprensión”, la explicación única y verdadera, anticipa a la observación. Europa, en consecuencia, únicamente verá lo que quiere y puede ver, de acuerdo a la verdad que ya conocía, si bien sin saberlo. No descubre, en el sentido real de algo que supiera distinguir, observar y describir como diferente, el continente americano; descubre un modo de interpretar un mensaje hasta ahora invisible pero existente, dentro de su propio mundo.



V

A partir de esta serie de paradojas aparece la siguiente dificultad: los distintos grados de observación de la realidad. Desde

el punto de vista del historiador actual, habría que empezar por el nivel de observación que distingue (y diferencia) los niveles de observación de la época que estudia -un aspecto que en este ensayo me preocupa sólo en menor grado, es decir, no como parte de la reflexión misma, sino del instrumental utilizado a través del mismo trabajo.

Ya al interior de la época estudiada (tiempo histórico y historiográfico a la vez) se presenta la disyuntiva de quién observa a quién, a partir de qué conocimientos, con qué expectativas, y haciendo qué cosa -observar también, por ejemplo. Nuevamente, nos enfrentamos a la paradoja arriba mencionada: en los parámetros del conocimiento, o bien puede haber una adaptación de lo observado al conocimiento, o bien puede darse en el sentido inverso: del conocimiento a lo observado. En el segundo caso, que se presenta cuando el conocimiento no permite la aceptación de una realidad no prevista, por razones teológicas más que científicas, la expectativa de acuerdo a la cual se rige la observación, a su vez queda supeditada al concepto de verdad única y, como se mencionó antes, al hecho de que desde esta verdad única la realidad “observada” pierde sus propios valores.

La valorización de la realidad observada (es decir, su descripción) depende, entonces, enteramente de los intereses que crearon en primer lugar esta verdad única. En consecuencia, el mundo “descubierto” pierde por completo sus características de realidad “nueva”, de “otredad”. Al contrario, se le utilizará para colmarlo de expectativas propias, se le aprovechará como posibilidad en blanco, abierta a ser llena con utopías propias.⁵ No es que se le niegue al “otro” su derecho de existir como ente independiente, sino que este derecho se ignora por completo: no existe ni siquiera como potencia.

Eso tiene como consecuencia la construcción de una

realidad relativa, la única posible porque es concebida como la única verdadera. No se abre, por lo pronto, ni la más mínima oportunidad de una transgresión, ya que, dentro de un sistema de observadores, Dios es considerado el observador supremo cuya expectativa consiste precisamente en la no-transgresión de su verdad absoluta. Tendríamos aquí un importante punto de partida para el hecho de que el reconocimiento del “otro” se haya podido juzgar como una virtual transgresión, es decir, una herejía.

Curiosamente, encontramos una mayor libertad a este respecto del lado del nuevo mundo; con todo e imposición militar y espiritual, hay un sinnúmero de indígenas (los casos más famosos son aquellos antiguos señores y sacerdotes calificados como rebeldes y a quienes se les eliminará en buena parte) que no consideran al Dios cristiano ni como verdad absoluta, ni como observador divino que puede ver, juzgar y castigar todo tipo de transgresión a su expectativa de obediencia absoluta. De otro modo, no podría explicarse el que los indígenas conciben y llevan a cabo la posibilidad de hacer trampa: los sacrificios enterrados debajo de las cruces, las ofrendas a escondidas, lo que se ha llamado “ídolos detrás de los altares” claramente se rigen de acuerdo a un observador (el indígena) que observa y se sabe observado por un observador humano (los frailes españoles). El observador divino no es el Dios cristiano (que no alcanza a ver lo oculto); al contrario, se trata de los propios dioses antiguos, que sí tienen la facultad de ver, por ejemplo, lo enterrado debajo de las cruces levantadas, y lo oficiado en los demás lugares secretos.

Aquí resulta interesante hacer varias aclaraciones: a partir del momento en que los indígenas, quienes observan a los españoles y a su Dios en un intento de comprender los nuevos entes que se introducen en su mundo, no conciben al Dios cristiano como observador omnipresente, observan a

los observadores de este observador divino, a los frailes. Dejan así al Dios cristiano en un nivel inferior. Juegan, además, con la expectativa de los frailes en cuanto a las manifestaciones más notorias de la fe, la parte ritual, como son los rezos, el respeto por las cruces, los altares, o la presencia regular en la iglesia. No toman realmente en serio las posibilidades de control que puedan tener los representantes del nuevo Dios, los frailes: no son más que humanos y pueden ser engañados. En el caso de sus propios dioses, los observan directamente y se sienten observados por observadores divinos. A estos observadores divinos se les puede hacer ofrendas ocultas, enterrar sacrificios debajo de símbolos falsos, hacer aparentar una cosa y pensar otra -y ellos, observadores divinos y propios de estas tierras, lo verán y lo tomarán en cuenta. El engaño dirigido a los frailes resulta verdad para los dioses antiguos: importante es saber distinguir entre una y otra clase de observadores, saber observar el alcance de su visión, y actuar de acuerdo a las diferentes expectativas con las que se debe cumplir y entre las cuales las divinas siempre serán más importantes que los humanos, pese al poder impositivo de estos últimos.

Por eso mismo también es posible que los indígenas lleguen a distinguir las pretensiones del “otro”, mucho antes de lo que los españoles podrán hacerlo, al tener estos últimos menos posibilidades de aceptar una realidad no prevista y, además, no poder jugar de la misma manera con la posibilidad del engaño. Les falta el nivel doble, realidad y realidad aparente, observador divino y observador “divino” engañable.



VI

Sería interesante estudiar, hasta qué punto se podría decir que aquél que se concibe a sí mismo como superior y que cree disponer de una verdad absoluta, tenga menos posibilidades de diferenciar, observar y concebir una realidad ajena, que el oprimido, para quien muchas veces depende la supervivencia del hecho de ver cómo él que se le impone, lo observa, es decir, del hecho de practicar una forma de observación de segundo grado. ⁶ Los prejuicios serían, entonces, valores absolutos aceptados antes de cualquier observación e impidiendo, de hecho, una *visión* del mundo.

Eso de ninguna manera significa que sea más fácil para el indígena intentar acomodar lo extraño dentro de lo propio, al contrario. Con todas las desventajas del vencido, también observa cómo pierden sus valores, cómo los de los recién llegados se refuerzan y se imponen, ya no por la calidad de los valores mismos sino por el poder y la fuerza que respaldan esta imposición.

Por otra parte, sí reajusta la opinión generalizada de que los prejuicios se producen con mayor frecuencia entre personas de una clase social oprimida y considerada "inferior". Al contrario, los vencedores que se consideran "superiores" y con la verdad absoluta en sus manos, son quienes, de tanto saber todo, se quedan imposibilitados para acercarse a lo extraño y observarlo.



No intentaré llegar a ninguna conclusión teórica, ya que las reflexiones presentadas invitan más bien a la duda, a reconsiderar algunos elementos teóricos que en mi opinión vale la pena no aceptar con tanta seguridad. El historiador actual se enfrenta, con cierta sorpresa, a un orden de factores distinto en la producción del conocimiento, durante el choque entre los dos mundos. Los resultados serán doblemente significativos: para los malentendidos de la época y para el análisis actual. Un conocimiento demasiado arraigado, con anclas extras como es el concepto de verdad absoluta y divina, puede obstruir por completo las vías de la observación y la adquisición de conocimientos distintos a los parámetros habituales. La conciencia que tienen aun los no-historiadores acerca de su momento histórico, se compone de la experiencia que surge del conocimiento acerca del pasado, y se combina con las expectativas respecto al futuro. En un proceso de formación de conocimiento habitual, el pasado se convierte en un ente espacial.

Decir que la experiencia resultado del pasado sea espacial, tiene sentido porque se reúne en una totalidad, en la cual están presentes al mismo tiempo muchos niveles de tiempos anteriores, sin que se informe acerca del antes o después respectivo. No existe ninguna experiencia cronológicamente medible -pero sí una que se pueda fechar de acuerdo a su acontecibilidad-, porque siempre se compone de todo aquello que se pueda recordar de la memoria de la propia vida y del conocimiento acerca de otras vidas. Cronológicamente, toda experiencia da saltos a través de los tiempos, no es causante de continuidad en el sentido de una recreación aditiva del pasado. Más bien se le puede comparar -para usar una imagen de Christian Meier- con la ventana transparente de una lavadora, en la cual aparece de vez en cuando una y otra pieza de color de toda la ropa que está dentro del tambo.⁷

En el caso de la Europa que trata de comprender el nuevo mundo, observamos nuevamente una inversión del procedimiento: se encuentran con un espacio y tratan de recobrarlo a través de conceptos temporales; como un pasado apropiable al suyo, del cual se desprendió alguna vez. Esta clase de confusiones es la que lleva en primer lugar a los malentendidos, a la no-comprensión; al prolongarse mediante la seguridad de disponer de la verdad absoluta y única, se petrifican en prejuicios.

¹ Agnes Heller hace, en un contexto teórico similar, un espléndido recuento de los hijos del capitán Grant, respeto a la constante corrección de indicios que producen ciertas formas de conducta. *Vid. Teoría de la historia*, Barcelona, Fontamara, 1982, pp. 72-74.

² Agnes Heller, *Historia y vida cotidiana. Aportación a la sociología socialista*. México, Grijalbo, 1985 (c 1972), p. 76.

³ No todos los autores de estos testimonios, que al historiador actual le sirven de documento tanto histórico como historiográfico, fueron redactados con una intención historiográfica propiamente dicha, aunque sí se nota la conciencia acerca de un momento histórico especial y el interés por documentarlo de alguna manera.

⁴ "Encuentro" quiere decir aquí no solamente la colisión de dos o más personas en un mismo lugar, sino la conciencia, la conceptualización acerca de este hecho en el momento histórico -ya que en nuestro contexto estamos hablando de la historia como discurso crítico y consciente.

⁵ *Vid.* mi trabajo "La utopía, falsificadora de la historia", en *Constelaciones de modernidad, II Anuario Conmemorativo del V Centenario de la Llegada de España a América*, México, UAM-A, 1990, pp. 99-125.

⁶ Niklas Luhmann, *Sistemas sociales*, México, Alianza-UIA, 1991, *passim*.

⁷ Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt aM, Suhrkamp Theorie, 1979, p. 356.